

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

1 | 2011
Varia

Sophie HOUDARD, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*

Paris, Les Belles Lettres, 2008, 416 p., 21,5 cm, 35 €.

Jacques Le Brun



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7738>

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2011

Pagination : 124-128

ISBN : 978-2200-92685-4

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Jacques Le Brun, « Sophie HOUDARD, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 30 mai 2011, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7738>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

Tous droits réservés

Sophie HOUDARD, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*

Paris, Les Belles Lettres, 2008, 416 p., 21,5 cm, 35 €.

Jacques Le Brun

RÉFÉRENCE

Sophie HOUDARD, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 416 p., 21,5 cm, 35 €.

- 1 Le titre de ce livre est un clin d'œil à l'un des tomes de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de l'abbé Bremond qui s'intitule « L'invasion mystique » : alors que Bremond posait l'unicité de l'invasion mystique venant du Carmel espagnol et gagnant la France en une avancée un temps irrésistible, le passage au pluriel a un effet démultiplicateur qui à la fois transforme la chronologie et multiplie les acteurs de ces invasions. Invasions, sinon contradictoires du moins bien distinctes, de la mystique du Nord et de la mystique carmélitaine, invasions, réelles ou fantasmées, de l'au-delà diabolique et de l'au-delà mystique, symptômes d'une même inquiétude et simultanéité de la répression et de l'invasion (voir le livre fondamental de J. Orcibal, *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, P.U.F., 1959). À une chronologie conquérante (que Bremond lui-même, dans le tome XI de son *Histoire littéraire*, se verra dans l'obligation de nuancer ou de contester) est substituée la constatation que l'antimysticisme est contemporain des invasions mystiques (et peut-être même antérieur à elles) comme la réaction contre la multiplication des possessions accompagne ce mouvement, les objections et réactions étant toutes prêtes à y être opposées. Les thèmes traditionnels de l'antimysticisme et les références canoniques (la bulle *In agro dominico* de 1329, ou l'édit de Tolède de 1525) déjà en place sont alors réactivés, publiés de nouveau, mis dans l'espace « public », contribuant à la constitution d'un « ensemble » objet de

suspicion (Alumbrados, Rose-Croix, affaires de la Brigittine de Lille et des Illuminés, etc.). On peut soutenir que l'« invasion » est une « invasion défensive » (p. 28). Car une déviance est définie à l'avance, prête à donner son nom à tout mouvement nouveau ; le fait n'est pas nouveau et sera encore attesté au cours du XVII^e siècle : l'antijansénisme ne sera-t-il pas, si l'on suit certaines conclusions du P. Ceyssens, antérieur au « jansénisme » proprement dit, l'antiquiétisme ne sera-t-il pas tout prêt avant la condamnation des « quiétistes » ? L'esprit profondément juridique des hommes de ce temps, comme le livre de Sophie Houdard le montre en mainte page, conduisait à chercher des précédents à toute situation nouvelle : précédents qui fondent l'autorisation, précédents justifiant une condamnation, la nouveauté apparaissant alors comme un signe de l'erreur et la *novitas* étant, autant que la *pertinacia*, l'indice de l'hérésie, ou au moins de ce qui commence alors à être défini comme l'hétérodoxie.

- 2 C'était une des grandes audaces, et des difficultés, de ce travail que de s'appliquer à des mouvements non définissables selon la canonicité des théologies ou des philosophies, mouvements inséparables de leurs modes de diffusion et d'expression, publications de divers statut, littérature officielle ou clandestine, et se rejoignant paradoxalement dans leur commune inscription sociale et culturelle. Relevons ces propos très éclairants de Jean Baruzi qui, en 1927, soulignait « les liens qui font se rejoindre illuminisme, protestantisme, érasme et diverses modalités de la mystique ou de l'ascétique » ; c'est la même « mystérieuse interpénétration de mouvements en apparence totalement hétérogènes » (cit. p. 50), en un mot des mouvements « impurs » (au sens de : mélangés). Cela confirme bien des hypothèses naguère présentées sur ce qu'on pourrait appeler la dilution au XVII^e siècle de la notion canonique de l'hérésie et l'assomption de la notion vague et diffuse de l'hétérodoxie (sur ce point, Bruno Neveu, *L'Erreur et son Juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993 ; S. Elm, E. Rebillard et A. Romano, éd., *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Rome, Ecole française de Rome, Paris, de Boccard, 2000). Au delà, ou en deçà, du caractère dogmatique de l'hérésie, l'hétérodoxie désigne l'instance subjective dans l'approche des doctrines et des pratiques (ici une écriture, un style, une littérature), non pas une contestation radicale, mais un écart, et peut-être l'envers ou la contrepartie de ce qui est instamment réclamé du fidèle à l'époque moderne, une adhésion en « conscience » (allant jusqu'à la signature d'un « formulaire », dans le cas des jansénistes ou des piétistes) à des vérités et la conformité à un langage (vocabulaire, style) et à des pratiques. L'hérésie, ou plutôt l'hétérodoxie, n'est-elle que dans le langage, comme le laisseraient penser certains aspects des jugements d'Hersent sur Bérulle (p. 156 sqq.) ? Il s'agit donc moins d'« un ordre mystico-libertin », comme il est écrit p. 160, il est vrai avec un point d'interrogation, que de la nécessité, ou du conseil, d'engager une indéfinissable subjectivité, indéfinissable sinon par les métaphores de l'« intérieur » ou du « fond », ou par la notion, qui a subi au XVII^e siècle une considérable mutation, de la « conscience ». Cette encore incertaine assomption de la subjectivité introduit l'équivoque (voir p. 18) et le malentendu (p. 20), et découvre une « dissociation » (p. 22) en l'homme du XVII^e siècle : intérieur et extérieur, fond du cœur et manifestations, conscience et pratique, et aussi une dissociation *dans* le langage lui-même. La conséquence c'est que ces mélanges constituent « des formes indistinctes d'orthodoxie et d'hétérodoxie » (p. 50), mais d'autant plus difficile à définir et à analyser par l'historien.
- 3 Une autre conséquence, qui est aussi une des causes de cette situation, c'est une mutation de ce qu'on peut appeler l'adresse de ces mouvements et des écrits dans lesquels ils

s'expriment. Dans l'expression comme dans la répression de ces mouvements complexes intervient le « public ». Ce livre montre bien sous quelles formes se crée alors et comment intervient le « public » : constitution d'une littérature, « publicité » venant de la « publication » des expériences et des jugements, comme l'article du *Mercure français* actualisant en 1623 des condamnations vieilles d'un siècle (p. 47 *sqq.*), rôle non seulement illustrateur mais polémique des œuvres littéraires : les œuvres de J.-P. Camus, les traités du P. Garasse et d'autres ne sont pas des textes pour les spécialistes de la théologie mais ils ont une importance capitale pour la diffusion des idées et des expériences. Ce sera tout l'enjeu « social » des écrits du P. Surin et de ceux qui en font, par la copie, par la diffusion puis par l'édition, la promotion.

- 4 La question du langage, ou des langages, mystiques sera ainsi au cœur de ces stratégies et de ces débats. Nous retrouvons dans ces pages ce qui fut jadis la visée du travail de Michel de Certeau sur *Le Langage mystique* (titre d'un livre annoncé dans *L'Absent de l'histoire*, s.l., Mame, 1973, p. 4, et devenu *La Fable mystique*). Les contradictions intimes des mouvements étudiés ici sont pour ainsi dire multipliées : de l'étranger (langue étrangère, milieux sociaux étrangers, l'importance de l'Espagne dans le Carmel et les influences spirituelles espagnoles, italiennes, flamandes, etc.) et de l'étrange marquent ces langages avec une « double exigence contradictoire » (p. 102 à propos de *La Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation* par André Duval) : ce qui doit se dire (et avec toutes les ressources du langage) et ce qui ne peut se dire, car au risque de l'« illuminisme » s'ajoute l'impossibilité foncière de dire l'indicible.
- 5 Or le caractère incertain de la mystique n'est pas sans rapport avec les difficultés du langage mystique et avec le report sur le langage des apories de la doctrine, comme si le langage était chargé à la fois de la tâche impossible de se substituer à la théorie et de tous les risques de contestation ou au moins d'incertitude. Ce livre montre bien que la mystique avait bien un, ou même des langages qui, dans la première moitié du XVII^e siècle, se sont, pour diverses raisons, effondrés. Il met bien en lumière (p. 81 *sqq.*, p. 165, etc.) l'un de ces langages, celui du néo-platonisme, philosophie et théologie, qui a soutenu la mystique occidentale avec Plotin et Denys l'Aréopagite et qui se survit même jusqu'à l'époque de Bossuet. Or ce langage s'est effondré avec la philosophie qui le soutenait, Denys l'Aréopagite n'étant plus qu'une *pseudo*-autorité. Il en est de même du langage alexandrin de Clément d'Alexandrie dont Fénelon ne pourra à la fin du siècle faire une autorité et qui deviendra aux yeux des protestants le signe de la dérive platonicienne du catholicisme (voir, encore solide, W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1912, reprint Aalen, Scientia Verlag, 1973).
- 6 Non sans rapport avec cet effacement du langage néo-platonicien on peut souligner, avec plusieurs pages de ce livre, l'éclipse de la mystique rhéno-flamande dont l'immense entreprise du jésuite Maximilien Sandæus (en particulier sa *Theologia mystica* en 1627 et sa *Pro Theologia mystica clavis* en 1640) constitue une entreprise peut-être désespérée, en tout cas anachronique, pour en sauver l'essentiel ; après l'acclimatation de la mystique rhéno-flamande par les traductions latines au XVI^e siècle, la constitution d'un « vocabulaire » représente une entreprise de « traduction » et de « justification », construction savante d'une tradition autorisante avec définitions et exemples (p. 198 *sqq.*). On peut relever ici un exemple caractéristique : ce que ce livre expose de l'« ébriété » mystique à partir de l'entrée *Ebrietas* de la *Clavis* de Sandæus. Dans les quatre colonnes de ce « vocabulaire » sont cités Ruysbroeck et Harphius pour illustrer le sens « métaphorique » de l'*ebrietas*,

mais ce qui importe à l'apologiste de la théologie mystique c'est, à propos de cette notion, un « acte de langage » (p. 202-205), et nous sommes frappés de constater que Sandæus ne fonde pas la légitimité du langage mystique sur celle d'un autre langage, « canonisé » celui-là, le langage de la Bible, car, si le psaume XXXV, 9, est mille fois cité par les spirituels (« *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ et torrente voluptatis tuæ potabis eos* »), la métaphore de l'ébriété est loin d'être un hapax dans la Bible où on trouve 69 fois le verbe *inebrio*, le nom *ebrietas*, les adjectifs *ebriosus* et *ebrius*. Avec cette omission de la référence biblique comme possible autorisation d'un langage, tout se passe comme si l'« impertinence » du langage mystique était analogue à celle qui avait alors gagné le langage biblique. On peut dans ces conditions se demander si un type de lecture du texte biblique (lecture spirituelle, allégorique, etc.) et un style n'étaient pas devenus caducs, laissant la place, comme dans le cas des textes mystiques, à des lectures soit critiques et historiques, soit quasi ethnographiques, soit purement morales. Cela pourrait éclairer, dans le cas de Surin et plus tard dans celui de Mme Guyon le recours à la poésie et un certain type de lecture des textes bibliques, comme déjà d'autre façon le pratiquait saint François de Sales (p. 138).

- 7 En effet, il semble bien que ce qu'apporte ce livre culmine dans les pages consacrées à Surin, car c'est avec lui (à la fois la personne et le sujet dont il montre l'émergence) et avec son œuvre (l'autobiographie et les traités) que s'expriment les questions fondamentales posées par ce livre, le rapport entre une expérience et une écriture. Il s'agit là d'une autre question que celle du « langage » mystique (et de ses présupposés philosophiques et théologiques) ; il nous paraît ainsi que c'est cette dualité entre deux questions ou deux problèmes propres à l'époque moderne qui court tout au long de ce livre : d'un côté, quel langage est, dans le monde moderne, capable d'exprimer ce que la tradition mystique exprimait dans celui d'une philosophie plus ou moins néoplatonicienne ? d'un autre côté, quel écart entre une parole et une écriture rend possible, et limite, l'expression et la transmission (la « publication ») d'une expérience, tout en donnant lieu à une autre expérience, celle d'écrire ? Questions essentielles que le cas de Surin, plus que tout autre, permet d'aborder. Chez Surin en effet l'expérience intérieure et l'expérience de l'écriture ne coïncident pas et le passage du travail sur le corps au travail sur l'intériorité du sujet (p. 266) est à mettre en rapport avec ce qui est exprimé en cette même page comme « la phase ultérieure de l'écriture ». Écrire, en rapport avec le langage comme l'*actio* est en rapport elle aussi avec un langage (voir la page 252 sur l'abbé d'Aubignace), mobilise et constitue une forme d'expérience : c'est sans doute par l'écriture seule, « véritable lieu d'expression des discours » (p. 266) que s'invente une expérience de liberté du sujet dans celle de l'« écriture carcérale » (Surin et Mme Guyon, chacun en sa prison, p. 276), son « auto-affirmation » (p. 281). Ne peut-on estimer, comme il est écrit p. 287, que par cette expérience d'écriture « la certitude impossible » devient « du pensable et du possible » ? « C'est dans cet espace d'écriture où la parole se réfléchit que Surin fait l'expérience d'une parole distincte, secrète, dont il est le siège à défaut d'en être le maître » (p. 292). Peut-être de « mimer » l'inspiration divine (p. 297) se met en place une écriture du sujet qui fera plus tard l'économie de la supposition de l'inspiration divine. Ces perspectives ne pouvaient être ouvertes que par un travail qui, comme celui de Sophie Houdard sur le premier XVII^e siècle, unit avec la même compétence histoire littéraire et histoire de la pensée et de l'expérience religieuses.

AUTEURS

JACQUES LE BRUN

École pratique des Hautes Études,
Sciences religieuses.